



Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

116 | 2009
2007-2008

Anthropologie religieuse de l'Orient musulman médiéval

Denise Aigle



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/647>

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 30 novembre 2009

Pagination : 133-139

ISBN : 978-2-909036-36-6

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Denise Aigle, « Anthropologie religieuse de l'Orient musulman médiéval », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 116 | 2009, mis en ligne le 27 novembre 2009, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/647>

Tous droits réservés : EPHE

Anthropologie religieuse de l'Orient musulman médiéval

Au cours de l'année universitaire 2007-2008, nous avons traité en alternance deux sujets. Le premier thème « Le rôle des arguments religieux dans les correspondances diplomatiques : Mongols, Occident latin et Mamelouks (XIII^e-XIV^e s.) », s'inscrit dans le cadre d'un programme de recherche international, auquel sont associés plusieurs doctorants¹. L'objectif était de faire participer concrètement les étudiants à une recherche collective en cours. Le second thème « Vie et structures religieuses à Chiraz à l'époque ilkhanide (XIII^e-XIV^e siècles) » fut consacré à l'étude d'un important groupe d'autorités religieuses de la ville.

Le rôle des arguments religieux dans les correspondances diplomatiques : Mongols, Occident latin et Mamelouks (XIII^e-XIV^e s.)

En continuité avec le séminaire de 2006-2007, nous avons analysé les arguments religieux et les citations scripturaires (coraniques et bibliques) contenus dans les correspondances diplomatiques. Dans leur grande majorité, ces correspondances diplomatiques ont été écrites dans la langue diplomatique, le mongol. Au Caire, par exemple, une chancellerie mongole avait été établie sans doute entre 1272-1283 pour s'occuper des échanges de lettres entre les Ilkhans, les souverains de la Horde d'Or et les Mamelouks. Nous disposons d'un certain nombre de documents originaux en mongol et en latin, ainsi que de deux traductions contemporaines. La missive adressée par Güyük Qa'an (r. 1246-1249) au pape Innocent IV nous a été léguée à travers une traduction latine « transmise », mais il existe également une version persane de cette lettre, conservée sous la forme d'un document original. Une correspondance « bilingue » nous est également parvenue. Au revers du texte mongol de la lettre de Öljeitü (r. 1304-1317), datée de 1305 et adressée à Philippe Le Bel, une traduction en italien de Pise a été réalisée. Cependant, la majorité des textes consiste en des traductions latines contemporaines (pour lesquelles l'original mongol n'a pas subsisté) et sous la forme de copies transmises dans les récits des missionnaires franciscains et dominicains ou encore dans des chroniques,

1. « Les conventions diplomatiques dans l'Orient musulman (XI^e- fin XVI^e s.) », IFAO (Le Caire), IFEA (Istanbul), IFRI (Téhéran), EPHE (Paris), Instituto per l'Oriente. C. A. Nallino (Rome), Institut for Asian and African Studies (Université hébraïque de Jérusalem), CNRS, UMR 8167 « Orient et Méditerranée » et CNRS, UMR 8032 « Études turques et ottomanes ».

essentiellement latines et arabes. Ces documents originaux sont d'autant plus précieux qu'ils permettent d'évaluer, par comparaison, la valeur des versions transmises, mais avec quelques limites cependant.

En effet, la nature « hybride » du corpus rend son exploitation délicate. Il est dans une certaine mesure le fruit des hasards de la conservation des documents, même si ce facteur doit être nuancé. Nous avons mis en garde les étudiants face à cette difficulté d'ordre méthodologique. En effet, dans ces conditions, l'historien doit être attentif au problème de la représentativité ou de la déformation des documents originaux, même si, produits par les chancelleries mongoles, ils revêtent une importance indéniable. En effet, ces documents permettent de confronter les normes épistolaires et la symbolique qui se dégage de ces correspondances diplomatiques à celles qui nous ont été « transmises ». La constitution des corpus est un « fait social » ou encore un « fait historique », chaque époque ayant ses propres raisons de préserver ou de détruire. La manière dont les archives pontificales ont été constituées au ^{xiii}^e siècle en est un témoignage. Comme l'a très justement fait remarquer Thomas Tanase qui est intervenu au cours du séminaire : « La construction d'une pratique [...] d'archives n'est pas un geste neutre, mécanique, mais il relève d'un choix [...] qui est guidé par une vision de l'institution qui construit les archives² ». De même, dans le monde musulman, il est bien connu que les documents originaux des chancelleries mameloukes sont perdus parce qu'ils étaient revendus au poids du papier. Ainsi, pour éviter l'écueil de la surinterprétation du corpus original, les textes doivent être replacés dans leur contexte politique et culturel. Observe-t-on, par exemple, des changements dans les normes de rédaction des correspondances diplomatiques émises par les souverains Mongols d'Iran après leur conversion à l'islam ? Prenons le cas des lettres échangées entre ces derniers et les sultans mamelouks, nous constatons que les normes rédactionnelles et les référents religieux s'adaptent à un destinataire musulman. Avant leur conversion à l'islam, les lettres envoyées par les Ilkhans renferment une profusion de citations coraniques, mais l'idéologie politique véhiculée dans ces correspondances reste quasi identique avant et après la conversion. À cette difficulté s'ajoute que l'historien se trouve aujourd'hui confronté à un autre écueil : celui de la différence culturelle. En effet entre le document et celui qui tente de l'analyser s'intercale « l'histoire dense » de la transmission dont il faut également tenir compte si l'on veut en saisir le sens.

La difficulté pour aborder l'étude de ce corpus provient de sa nature. En effet, à cette époque, le multilinguisme était de règle, des intermédiaires étaient donc nécessaires pour communiquer et traduire les documents. Une attention particulière doit être accordée au rôle effectif du traducteur, à son origine et à son propre système de représentations. Dans ces conditions, il nous a semblé

2. Voir T. TANASE, « La vision des Mongols dans les registres de la papauté au ^{xiii}^e siècle : l'écriture d'une histoire », dans D. AIGLE, S. PÉQUIGNOT (dir.), *La Correspondance entre souverains, princes et cités-États. Approches croisées entre l'Orient musulman, l'Occident latin et Byzance (xiii^e-début xvi^e s.)*, Brepols, Turnhout, sous presse, à paraître en 2010.

important d'étudier, dans un premier temps, le milieu des interprètes, des traducteurs et des transmetteurs.

Les intermédiaires pour effectuer la traduction de toutes ces missives étaient différents à l'époque des grands Qa'an et à celle des Ilkhans. Nous avons pris l'exemple de Jean de Plan Carpin qui explique dans son récit de voyage comment lui et son compagnon Benoît de Pologne ont transmis les lettres du pape Innocent IV et la réponse de Güyük Qa'an. À la cour de ce dernier se trouvaient plusieurs Russes et Hongrois qui connaissaient le latin et le français. Étant en compagnie des Mongols depuis de nombreuses années, ils connaissaient leur langue et servaient d'interprètes. À cette époque, ce sont donc des interprètes qui assuraient la transmission des « messages de bouche » et la traduction des correspondances diplomatiques. Nous avons constaté que les témoignages de Simon de Saint-Quentin et de Guillaume de Rubrouck confirment ce mode de communication et de transmission des lettres à l'époque des grands Qa'an.

En revanche, dans l'entourage des Ilkhans, il y avait des personnes capables de traduire directement les correspondances diplomatiques. Elles travaillaient vraisemblablement en collaboration avec les services de la chancellerie mongole. Le latin de ces lettres est souvent lourd avec l'introduction de nombreux mots d'origine mongole ainsi que des noms propres souvent difficiles à restituer d'autant plus qu'un même nom pouvait être orthographié de différentes manières. Thomas T. Allsen fait la même remarque pour les correspondances issues de la chancellerie de la Horde d'Or et celle de son État client, la principauté de Moscou. Dans ces chancelleries, les traductions des originaux mongols étaient très littérales, avec de nombreux calques et terminologies mongoles³.

Dans les échanges diplomatiques entre les Ilkhans et les autorités occidentales, nous trouvons des interprètes d'origines différentes. Tout d'abord, des chrétiens nestoriens comme un certain Salomon Arkaun qui fut le porteur de la lettre d'Abaqa (r. 1265-1282) au pape Clément IV en 1268. Deux autres personnages sont encore plus célèbres, il s'agit de 'Īsā-kelemeçi ('Īsā, l'interprète) et du fameux moine nestorien Rabban Ṣawma qui visita l'Europe en tant qu'ambassadeur en 1287-1288. Selon Pier Giorgio Borbone qui a traduit en italien le rapport de Rabban Ṣawma, ce dernier connaissait le persan, puisque c'est la langue qu'il utilisa pour rédiger le récit de sa mission, le syriaque, le türk et, sans doute, l'arabe. Il ajoute qu'étant donné que le moine nestorien fréquentait les marchands et les missionnaires européens établis en Iran, il devait avoir la connaissance de certaines langues occidentales. Nous avons également rencontré beaucoup de Latins au service des Mongols d'Iran, religieux ou laïques, comme les nombreux marchands italiens qui résidaient à Tabriz. Ils sont à la fois traducteurs

3. Th. T. ALLSEN, « The Rasûlid Hexaglot in its Eurasian Cultural Context », dans *The King's Dictionary. The Rasûlid Hexaglot: Fourteenth Century Vocabularies in Arabic, Persian, Turkic, Greek, Armenian and Mongol*. Traduit par Tibor Halasi-Kun, Peter B. Golden, Louis Ligeti et Edmund Schütz avec des articles liminaires de Peter B. Golden and Thomas T. Allsen. Édition, notes et commentaires de Peter B. Golden, Leyde/Boston/Cologne 2000, p. 39.

et interprètes et sont mentionnés parmi les membres des ambassades chargées de porter les lettres en Occident.

Nous avons étudié la correspondance en latin adressée par Hülegü (r. 1256-1265) à Louis IX. Cette lettre a vraisemblablement été traduite directement du mongol en latin, sans passer par l'intermédiaire du persan, comme c'était souvent le cas. Elle est entièrement conforme à la phraséologie des correspondances diplomatiques mongoles. Le traducteur, le notaire Richard, a illustré cette missive par des citations bibliques afin que son contenu devienne intelligible à son destinataire. La finalité d'une traduction est de rendre le message communicable à un destinataire qui, sans le recours à la traduction, n'y aurait pas accès. C'est ce qui se passa lorsque l'Ilkhan Abaqa adressa au pape Clément IV une lettre en mongol. En 1267, ce dernier répondit que personne à la cour pontificale n'avait pu la lire et la comprendre.

À l'époque de l'Ilkhan Argun (r. 1284-1291), le nom du notaire Richard n'apparaît plus ni dans les correspondances diplomatiques ni parmi les membres des ambassades. En revanche, un nom, Ugeto, orthographié de différentes manières en latin, fait son apparition. On trouve la première mention de ce nom dans une lettre adressée par Argun au pape Honoré IV, datée du 18 mai 1285. Il est nommé parmi les membres de l'ambassade sous la forme « Ugeto *terciman* », en d'autres termes « Ugeto, l'interprète ». On le retrouve dans une nouvelle lettre de Nicolas IV datée du 2 avril 1288, sous le nom de « Ugetus *interpres* », puis, dans une autre lettre toujours de ce même pape sous la forme : « Ugetto *interprete, laicis* ». Enfin, son nom est également mentionné dans une lettre de Nicolas IV, datée du 7 avril 1288, adressée cette fois au patriarche nestorien Mar Yahballaha III, sous la forme « Ugetus *interpres* ».

Denis Sinor a fait le rapprochement entre ce nom, Ugeto, et le terme mongol *ügetü*, formé à partir de la racine *üge-* : parole, mot. En mongol, *ügetü* signifie littéralement : « avec beaucoup de mots, un riche vocabulaire, doué de la parole, éloquent » et pourrait se comprendre comme le surnom de quelqu'un qui connaît beaucoup de langues. Mais ce grand orientaliste dit ne pas pouvoir établir avec certitude si l'interprète d'Argun était désigné par un surnom mongol qui lui aurait été donné en référence à ses activités d'interprète. Il est plus vraisemblable que ce Ugeto, qualifié de laïc, était l'un des nombreux marchands italiens qui se trouvaient dans l'entourage des Ilkhans en Azerbaïdjan.

Nous avons relevé toutes les citations coraniques citées dans les correspondances que nous avons analysées. Le but de ces références scripturaires est de donner une explication religieuse au propos des lettres. Lorsque l'étude de l'ensemble du corpus sera achevée, nous pourrons en donner une synthèse analytique. Nous serons en ainsi en mesure de voir quelles sont les citations scripturaires les plus souvent employées et si elles sont différentes avant et après la conversion des Ilkhans à l'islam.

Vie et structures religieuses à Chiraz à l'époque ilkhanide (xiii^e-xiv^e s.)

Une des sources les plus précieuses pour étudier la vie et les structures religieuses à Chiraz à cette époque est un guide de pèlerinage, le *Šadd al-izār*,

rédigé en arabe en 1388 par Mu‘īn al-Dīn Junayd al-Šīrāzī, dans lequel l’auteur a réuni les notices biographiques de plus de trois cents personnages enterrés dans les sept cimetières de la ville. Le caractère apologétique de ce texte conduit à la prudence sur les notations à portée morale, mais il permet néanmoins de reconstituer partiellement le milieu des autorités religieuses de la ville. En effet, le *Šadd al-izār*, complété par les ressources de l’historiographie locale, nous a permis de suivre le parcours du plus important groupe d’autorités religieuses de la ville. Il regroupait quatre familles jouissant d’un *nasab* élevé ; elles étaient liées par des alliances matrimoniales.

Nous avons dans un premier temps défini ce qui confère une autorité religieuse à un personnage reconnu en tant que tel. À l’origine, elle revenait à celui qui guidait et gouvernait l’*umma*, mais peu à peu une tension s’est instaurée entre l’autorité du calife et la montée en puissance des ulémas, ceci à la faveur des événements historiques du califat d’al-Ma’mūn (r. 813-817).

Christian Décobert définit ainsi l’autorité religieuse au début de l’islam :

Dans son groupe social, l’homme qui détient l’autorité religieuse est celui dont la légitimité est telle qu’il énonce, en discours et en acte, ce qui est permis et ce qui est interdit, au nom d’un ordre d’essence supranaturelle ou suprahumaine⁴.

Dans le cadre plus tardif de la période ilkhanide, nous avons défini un homme reconnu par son autorité religieuse comme : « un personnage auquel le milieu social où il vit reconnaît un rôle religieux supérieur à celui du commun des croyants ».

Les Ḥusaynī-Daštakī descendaient de ‘Alī et Fāṭima par Zayd. Ils se seraient fixés à Chiraz vers le x^e siècle où ils exercèrent la charge de *naqīb*. Ils reçurent une éducation religieuse complète dans le milieu familial (Coran, hadith, exégèse, *fiqh*). Ils disaient suivre la “voie” (*ṭarīqa*) de Ġazālī (m. 1111). L’activité première des Ḥusaynī-Daštakī était le “sermon populaire” (*wa’z*). À la différence du sermon du vendredi (*ḥuṭba*) à la grande mosquée, le *wa’z*, pouvait se tenir n’importe quel jour de la semaine et dans les endroits les plus divers, même en plein air. Ce type de sermon avait un but pédagogique et moral : exhorter les croyants à se souvenir du jour du jugement dernier. Aux séances de *wa’z* de Tāj al-Dīn al-Ḥusaynī, l’un des membres de la famille, assistaient les sultans et les princes. Ils le gratifiaient ensuite de « présents » qui étaient aussitôt redistribués dans la communauté.

Les ‘Alawī-Muḥammadī étaient des descendants de ‘Alī par son fils Muḥammad b. al-Ḥanafīyya. Ils correspondent au profil caractéristique des savants « orthodoxes », c’est-à-dire, dans le contexte de Chiraz, de rite chaféite. Ils avaient suivi un cursus classique en sciences religieuses (hadith et *fiqh*) auprès des grands maîtres de la ville et au Khorassan. Ils apparaissent comme des dévots qui « ne fréquentaient pas les gouverneurs (*hukkām*) » formule convenue pour dire qu’ils n’avaient pas de contacts avec les autorités politiques. Ils n’exercèrent aucune charge officielle préférant, eux aussi, pratiquer le *wa’z*. Amīr Sayf al-Dīn Yūsuf,

4. Voir « L’autorité religieuse aux premiers siècles de l’islam », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 125 (2004), p. 23-44, ici, p. 23.

par exemple, était « atteint par l'extase mystique (*wajd*) pendant le *wa'z* [...], il versait des larmes qui laissaient des traces dans les cœurs ». Ainsi, l'assise sociale des 'Alawī-Muḥammadī ne reposait ni sur des propriétés foncières ni sur des relations avec les autorités politiques. Les charismes personnels apparents dont ils étaient dotés suffisaient pour qu'ils soient tenus en haute estime par la *vox populi*.

Une autre famille, les Ḥusaynī, bien que vénérée pour la crainte pieuse de Dieu (*taqwā*) et les « grâces divines » (*karāmāt*) dont ses membres étaient dotés, présente un profil différent. Ils exercèrent des charges officielles : *cadi*, *muftī* et *naqīb* de la communauté alide de la ville. Ils possédaient des « biens licites » en grand nombre : hameaux entiers et propriétés foncières. La possession de tant de richesses leur attira vraisemblablement des adeptes nombreux.

Nous avons comparé le profil de ces deux familles de *nasab* alide à un autre groupe d'autorités religieuses, les 'Umarī qui descendaient du calife 'Umar (m. 644). Ils n'étaient donc pas de *nasab* alide mais quraychite. Il s'agit de la famille de Chiraz la plus importante en nombre, d'après ce que l'on peut reconstituer à partir des sources disponibles. Originaires de Fasā, petite bourgade du Fārs, les 'Umarī s'installèrent à Chiraz vers la fin du XII^e siècle. La plupart des membres de la famille présentent le profil traditionnel du *'ālim* : quête du savoir dans les plus grands centres d'enseignement religieux pour un cursus d'études très complet (langue arabe, hadith, *fiqh*, logique, médecine, astronomie, arithmétique). Les 'Umarī refusèrent toutes les charges officielles et se consacrèrent, eux aussi, à admonester la population dans les principales mosquées de la ville, à enseigner et à composer des ouvrages en sciences religieuses. Malgré cette orthodoxie affirmée, ils avaient reçu l'appui de grands maîtres spirituels influents de la province.

La puissance des 'Umarī avait également des bases économiques. Ils possédaient des propriétés foncières, désignées par la formule conventionnelle : « Dieu lui avait donné des biens licites (*ḥalāl*) ». Politiquement influents et amis des rois d'Ormuz, île du golfe Persique qui vivait du commerce, les 'Umarī étaient actifs dans le grand négoce, ce qui explique leurs liens avec l'ordre, riche et puissant, des Kāzarūnī. Les derniers membres de la famille, attestés dans les sources, finirent par accepter la charge de *ḥaṭīb* à la grande mosquée : ils en tirèrent « le meilleur des salaires ». Les charismes personnels qu'ils manifestaient, leur piété et leur savoir religieux formaient, bien entendu, un second facteur d'influence.

Le parcours de ces autorités religieuses confirme la solide implantation du sunnisme chaféite à Chiraz, d'où la vigueur de l'opposition à la tentative de l'Ilkhan Öljaitū d'imposer, en 1309, le chiisme comme religion d'État. Ce sunnisme était, cependant, influencé par un soufisme strict, se rattachant à Ġazālī, Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī, *faqīh* de rite chaféite et maître spirituel de Bagdad, et au cheikh Abū Ishāq al-Kāzarūnī. À Chiraz, au XIII^e-XIV^e siècle, le milieu des savants de l'islam traditionnel et celui des soufis étaient intimement

liés et il n'y a pas lieu, comme on le fait souvent, d'opposer les « hommes du *'ālim* » aux « hommes de la *ma'rīfa* ».

Nous avons constaté que cet important groupe familial d'autorités religieuses est également célèbre pour ses activités de bâtisseurs. Les textes attestent de l'érection de « complexes fonctionnels » où la mosquée et le hammam voisinent avec le couvent de soufis. En effet, les biens constitués en *waqf* bénéficiaient d'un régime fiscal particulier; ils assuraient ainsi le gestionnaire de l'usufruit d'un bien préservé des incertitudes du temps. Construits en dehors des centres urbains, les caravansérails, quant à eux, jouaient le rôle de gîte d'étape pour les voyageurs, pour les marchands et les pèlerins : les intérêts du négoce et de la religion convergeaient.

Liées par des alliances matrimoniales, comme on peut le voir, ces familles avaient des profils différents. Le prestige de certains groupes familiaux se rattachait à deux fondements qui peuvent paraître contradictoires. Ils affichaient en effet une vie ascétique et de retrait du monde des grands en refusant toute charge officielle. Ce comportement leur assurait en plus de la qualité innée dont ils étaient investis, le *nasab*, un charisme. Mais, en même temps, ils géraient d'immenses biens fonciers dont ils redistribuaient une partie dans la communauté. D'autres au contraire étaient proches du pouvoir et assumaient des charges prestigieuses comme celles de cadi, de *ḥaṭīb* ou de mufti. Ces deux modalités de se présenter comme une autorité religieuse permettait néanmoins à ces familles d'être considérées en tant que telles par la *vox populi*.